AUTHOR:

WEGNER, FIREDRICH

TITLE:

DIE VERDIENSTE DER ARISTOTELISCHEN...

PLACE:

JENA

DATE:

1895

Master Negative #

93-81396-12

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

Wegner, Friedrich,
Die verdienste der aristotelischen ethik um das prinzip der persönlichkeit. Inaugural-dissertation ... vorgelegt von Friedrich Wegner ... Jena, Kämpfe, 1895.
41 p. 21½ cm.

Thesis. Jena. 1895

Vol. of theses.

415318

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

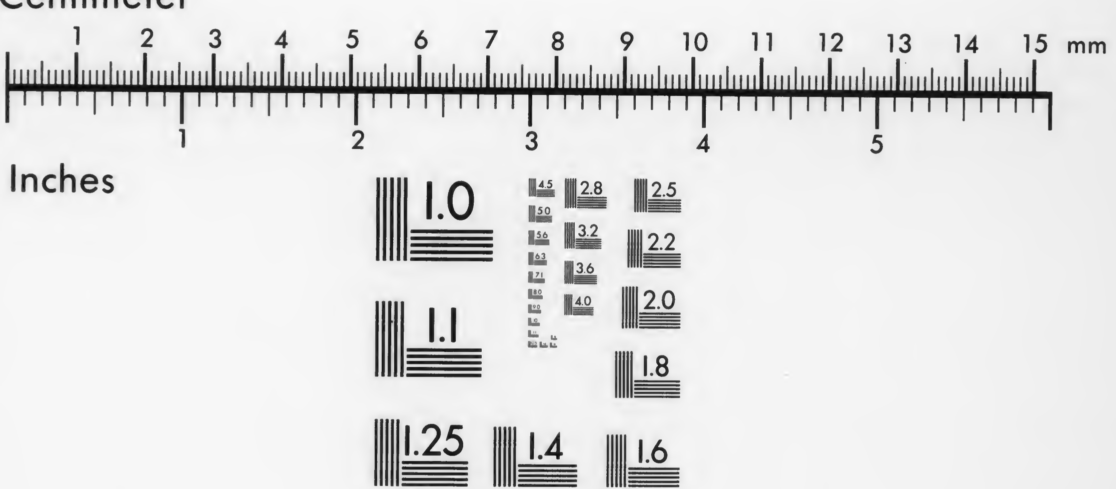
FILM SIZE: 35 REDUCTION RATIO: 11x
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 5-11-93 INITIALS SS
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

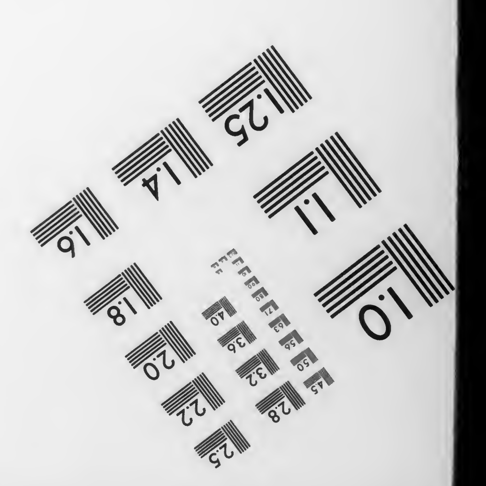


AIIM

Association for Information and Image Management

1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202





MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

Die Verdienste der aristotelischen Ethik um das Prinzip der Persönlichkeit.

Inaugural-Dissertation
der
philosophischen Fakultät
an der
Universität Jena
zur
Erlangung der Doktorwürde
vorgelegt von

Friedrich Wegner,
Rektor in Weissensee i. Th.

JENA.
Druck von Ant. Kämpfe
1895.

Genehmigt von der philosophischen Fakultät zu Jena auf Antrag des Herrn Geh. Hofr. Professor Dr. Eucken.

Jena, 2. März 1895.

Prof. Dr. **Hirzel**,
d. Z. Decan der phil. Fakultät.

Meiner Mutter.

Die Verdienste der aristotelischen Ethik um das Prinzip der Persönlichkeit.

Der Begriff der Person ist einer der wenigen, der direkt von den Römern stammt. Ins Deutsche assimiliert ist das Wort durch Meister Eckhart. (Eucken, Gesch. der philos. Terminologie, S. 122.) Das Technische des Ausdrucks ist erörtert in dem betreffenden Artikel von Paulys Realencyklopädie. Über seine Anfänge und Schicksale im Mittelalter hat Max Müller in Goods Words Juni 1866 geschrieben. Als Prinzip einer Lebensanschauung und Eckstein einer Lebensführung ist der Begriff neuerdings von Eucken untersucht, erweitert und vertieft worden in dessen Werken: Prolegomena zur Einheit des Geisteslebens, und: Die Einheit des Geisteslebens. Einen Abriss der in diesen Werken niedergelegten Gedanken findet man in desselben Verfassers Schrift: Die Grundbegriffe der Gegenwart (s. bes. das Kapitel Persönlichkeit und Charakter). Auf diesen Begriff als den Zentralbegriff der „vierten“ Weltansicht rekurriert auch öfter Teichmüller in seinen aristotelischen Studien. Vor nicht langer Zeit hat Wiese eine Broschüre über die praktische Bedeutung des Begriffs herausgegeben und damit ein Zeugnis für die Wertschätzung der in diesem Wort bezeichneten Ideale und Güter abgelegt. Das Wertvollste in theologischer Be-

ziehung hat über diesen Begriff Ritschl in seinem Werke: Rechtfertigung und Versöhnung geschrieben.

Der Begriff selbst ist in der Geschichte der Philosophie verschieden gedeutet und verwendet worden. Die Scholastik behandelte ihn in der Metaphysik, und verstand unter Person: rationalis naturae individua substantia (so Thomas von Aquino), Leibnitz suchte eine genauere psychologische Bestimmung, und seit Kant ist die ethische Bedeutung vorherrschend geworden. Hier interessiert uns vorwiegend die letztere. Hinsichtlich ihrer verweisen wir auf Euckens Werke, wo nicht nur die Kantsche Auffassung mit Belegen dargestellt ist, sondern überhaupt der Begriff eine genauere Ausgestaltung erfahren hat.

Obwohl nun die Wertschätzung der Persönlichkeit und der mit ihr verbundenen Ideale und Güter eigentlich erst im späteren Altertum und noch mehr mit dem Eintritt des Christentums im Leben und Denken der Menschheit eine Rolle zu spielen angefangen hat, so sind doch Anfänge und deutliche Spuren schon auf der Höhe der antiken Welt bemerklich. Eucken weist in seinem Werke: Die Lebensanschauungen der grossen Denker, mehrfach darauf hin, wie besonders bei Aristoteles, trotz andersartiger Voraussetzungen, sich dieser Begriff „aufzuringen“ beginnt. Was Eucken in dieser Beziehung mehr im allgemeinen gezeigt hat, das soll im folgenden im einzelnen aus den aristotelischen Schriften nachgewiesen werden.

Es ist uns nun hier nicht möglich, in Vorausschickung einer allgemeinen Übersicht des Inhalts des Begriffes der Persönlichkeit etwa die umfassenden und tiefgehenden Untersuchungen Euckens über das „Personalleben“ in dessen angegebenen Werken auch nur annähernd zu skizzieren. Man wird ja auch nicht erwarten, diese auf der Arbeit von Jahrtausenden basierenden Gedankengänge schon bei Aristoteles auffinden zu können. Indessen müssen und können wir doch in kurzen Zügen im voraus angeben, was wir unter dem Begriff der Person verstanden wissen wollen. Wir verstehen unter Persönlichkeit das Vorhandensein eines einheitlichen inneren Gesamtwesens im Menschen. Dieses Wesen offenbart sich und erweist sich mit seiner Einheit in allen Lebenslagen und gegenüber allen Anforderungen des Daseins. Wir nehmen als sicher an, dass diese Einheit nur einen Wert hat, wenn sie sich in sittlich freier That entfaltet, wobei uns die Schwierigkeit des philosophischen Beweises der menschlichen Freiheit im sittlichen Handeln unverborgen bleibt. Sagen wir, dass ein Mensch der Persönlichkeit ermangelt, so meinen wir also, dass sein Leben sich in vereinzeltem Thun zerstreut, dass er nicht sein Wirken auf ein Zentrum bezieht, noch dieses im äussern zum Ausdruck bringt. Sein Thun bewegt sich in einzelnen Leistungen, aus seinem Wirken sprechen nur einzelne Kräfte, es fehlt der innere Zusammenhang, wodurch die zerstreuten Thaten erst Sinn und Charakter gewinnen könnten. Dieses in sich beharrende, einheitliche sittliche Gesamtwesen des Menschen mit seinem inneren Geschehen ist nach unserer Meinung nicht ein blosser Anhang zu dem Naturgeschehen der Welt, nicht ein überflüssiger Luxus einzelner Geister, sondern im Gegenteil die wertvollste, wahrste und wirklichste Grösse der Welt. Das Vorhandensein einer solchen sittlichen Gesamtheit des Menschen erhebt erst das Dasein desselben auf einen höheren Stand.

Zugleich aber bringt dieses Streben nach einer höheren Einheit auch mannigfaltige Verwickelungen und Kämpfe mit sich. Denn diese Einheit ist nicht ein Naturprodukt, noch ist die Persönlichkeit identisch mit der gegebenen Individualität, mit Naturanlage, Temperament. So gewiss das Streben nach persönlichem Leben in seinem Fortgange beeinflusst wird durch Natur, Anlage, Umgebung in materieller und sittlich-geistiger Hinsicht, so entschieden muss daran festgehalten werden, dass das einheitliche Wesen des Menschen weder ein Produkt der Natur, noch des „milieu" sein kann. Der höhere Lebensstand muss erst durch eigene That erkämpft werden. Es handelt sich dabei nicht einfach um eine möglichst energische Durchsetzung des natürlichen Selbst, um eine blosse Behauptung der gegebenen Individualität, sondern um ein mühsames Erringen eines neuen Lebens und einer neuen Welt. Die Persönlichkeit ist nicht der Ausgangspunkt, sondern das Ziel der Arbeit. Zu dem Gegensatz von zerstreutem, wandelbarem Thun und beharrendem, einheitlichem Wesen des Menschen kommt aber ferner der Gegensatz von Äusserem und Innerem. Wir meinen mit dieser Betonung des Inneren, der seelischen Innerlichkeit, nicht, dass die Persönlichkeit in einem blossen Fürsichsein des Subjekts bestehe, wobei alle Weltarbeit als etwas Fremdes vom Subjekt zurückgeschoben werden und der Mensch sich rein auf ein sich selbst Geniessen zurückzieht und darin sich einspinnt. Allerdings mag die Persönlichkeit an dieser mehr affektiven Seite engere Anknüpfung finden, als in einem bloss in der Welt aufgehenden kulturellen oder intellektualistischen Sichabmühen. Jedenfalls muss die Persönlichkeit beide Seiten des Daseins, das affektive Gemütsleben

und die auf das Äussere gehende Arbeit gleichmässig umfassen.

Indessen hat die Betonung der Innerlichkeit ihre Berechtigung, insofern damit die Zurückstellung des Inneren, seiner Gediegenheit, Tüchtigkeit und Wahrhaftigkeit, vor den blossen Leistungen der Aussenwelt zurückgewiesen werden soll. In der von innen her zugänglichen Welt ist eine ebenso wahre und selbständige Wirklichkeit vorhanden als in allem noch so grossen und massenhaften Geschehen der Aussenwelt. Die Pflege und Förderung dieser Innenwelt ist mehr wert als die „Choregie" aller äusseren Güter. Ja ,es ist der Vorzug der Persönlichkeit, dass die inneren Güter die Seele des Menschen beherrschen und sein Empfinden einnehmen, so dass ihnen gegenüber das blosse Aussenleben oftmals bis zur Nichtigkeit herabsinken mag. Hervorzuheben ist aber endlich, dass die Persönlichkeit nicht in einem isolierten individuellen Dasein, sondern nur im Zusammenhange mit Persönlichkeiten, mit einer persönlichen Welt sich zu entwickeln und zu bewähren vermag. Die Freiheit des persönlichen Subjekts kann nur entstehen und bestehen in einem Reiche der Freiheit. Nicht von sich aus, sondern, wie Eucken sagt (Grundbegr. der Gegenwart S. 271), nur als Glied einer neuen Welt und im Zusammenhange mit Weltthaten kann der Einzelne jene Wendung von naturhaften, zerstreuten und äusserlichen Leben zu persönlichen, einheitlichen und inneren Wesen vollziehen und jene Höhe erreichen. „Ohne eine Welt der Freiheit auch keine Freiheit für den Einzelnen. Die Unterordnung unter dieses Ganze, das Weit- und Freiwerden in ihm, wird so zur grundlegenden und fortdauernden Voraussetzung des eigenen Schaffens, ja alles eigenen Wertes."

Man wird nun freilich sofort einwenden, dass sich ein Name und auch ein deutlicher Begriff der Person und der Persönlichkeit nirgends in den aristotelischen Schriften auffinden lasse. Das Fehlen eines Namens würde indessen nicht viel besagen. Man findet auch in der ganzen Bibel einen technischen Ausdruck für unseren Begriff nicht, obwohl die Schriften des N. T. inhaltlich davon voll sind. Aber auch für den Begriff der Persönlichkeit scheint die ganze Weltanschauung des Aristoteles keinen Raum zu besitzen. Denn das Formprinzip, das seine Weltanschauung beherrscht, mit seiner Voranstellung der allgemeinen Begriffe, gestattet keine volle Anerkennung der Einzelexistenz, der Individualität und noch weniger der Persönlichkeit. Daher spricht Teichmüller auch dem A. jede Kenntnis und Schätzung der Persönlichkeit ab. Während in der christlichen Weltanschauung, so meint er, selbst die Person des Judas ihre historische Stellung habe und als ein notwendiges Glied in dem historischen Weltdrama betrachtet werde, während hier die Seelen gezählt seien und nicht unzählig, wie z. B. bei Plato, sei es weder dem Plato, noch dem A. jemals in den Sinn gekommen, dass die Person Sokrates oder Kallias von Ewigkeit her in das System der Welt gehöre und ewig darin bleiben werde. (Neue Studie zur Gesch. der Begr. III, 79, S. 427, 384.) Dem Einzelmenschen sei es also in dieser Weltanschauung nicht möglich, durch eine Steigerung des Innenlebens und durch eine einheitliche Zusammenfassung und Darstellung seines sittlichen Gesamtwesens einen universalen oder überweltlichen Wert sich zu erringen. So tadelt auch Zeller in seiner Geschichte der Philosophie der Griechen (II, 2, S. 467) die Unklarheit, welche in dem

aristotelischen System darüber bestehen bleibe, ob die Persönlichkeit in dem unsterblichen oder sterblichen Teil unserer Natur, in den höheren oder niederen Seelenkräften liege. Denn die Vernunft sei das Ewige, Allgemeine, Unveränderliche und könne nicht Sitz der Persönlichkeit sein. Alle Lebendigkeit des persönlichen Daseins falle auf die Seite der Sinnlichkeit, und doch könne die Persönlichkeit eines vernünftigen Wesens und seine freie Selbstbestimmung nicht in seiner sinnlichen Natur liegen. Es fehlt also auch nach Zeller dem Individuum bei A. die Möglichkeit, ein einheitliches, sittlichfreihandelndes, substantielles und über alle äusseren Güter erhabenes Gesamtwesen in sich zur Entfaltung zu bringen. Während Ziegler (die Ethik der Griechen und Römer) und Jodl (Gesch. der Ethik in der neueren Philosophie S. 9—18) das Problem gar nicht berühren, oder wenigstens nicht in der scharf formulierten Weise Zellers behandeln, können wir die Ausstellungen Zellers noch steigern. Wir können ihnen hinzufügen, dass überhaupt es auf den ersten Blick im ganzen der aristotelischen Lebensanschauung darauf anzukommen scheint, nicht, dass unter mancherlei Kämpfen ein neuer Lebensstand zu erringen ist, und dass erst das Dasein auf eine neue Höhe erhoben werden muss, sondern vielmehr nur darauf, dass die gegebene Naturanlage zu entwickeln und bis zu einem gewissen Grade von technischer Routine fortzubilden ist. So will es auch scheinen, als ob A. in der Betonung der Mitte mehr eine Empfehlung der Mittelmässigkeit überhaupt gäbe. Wo aber die Mitte Prinzip des Handelns ist, da scheint es auf die nach aussen gerichtete blosse vereinzelte Leistung anzukommen, da scheint für die Entwickelung der Persönlichkeit kein

Platz zu sein. Auch gestattet der feste Glaube des A. an eine überwiegende Vernünftigkeit des Alls, wie es dünken will, keine Widersprüche, keine Verwickelungen und Kämpfe, zugleich aber auch keine grossen Aufgaben im Inneren des Menschen. So weit er aber Ideale dem Durchschnittsleben entgegenhält, scheint es mehr in der Richtung zu geschehen, die später Spinoza grossartig durchführte in der Richtung auf Unterordnung unter eine Vernunft und Notwendigkeit der Sache als in der Entwickelung eines persönlichen Lebens. Diese Vernunft des Alls in sich nachzudenken, das scheint die Hauptaufgabe des hervorragenden Menschen und des Philosophen bei A. zu sein. Indem damit aber Geist und Intellekt einander gleichgesetzt werden und der Intellekt im Seelenleben den unbedingten Vorrang erhält, schlägt die ganze Lebensanschauung des A. eine intellektualistische Richtung ein. Somit erscheint aber die Anerkennung und Entwickelung eines persönlichen, Denken und Weltleben gleichmässig mit innerseelischem, einheitlichem sittlichen Handeln umfassenden Lebens als ausgeschlossen.

Demnach möchte also ein Versuch, den Begriff der Persönlichkeit im aristotelischen System nachzuweisen, von vornherein aussichtslos sein.

Dennoch ist er im Keim vorhanden. Abgesehen von Euckens eben dahin gehenden Behauptungen hat auch schon v. Mehring (Zeitschr. für Philos. von Fichte etc. 53, Bd. XXIII, S. 237, 38) dies eingesehen, wenn er zwar als Mangel bei A. tadelt, dass das Wesen der Persönlichkeit noch nicht klar zur Anerkennung gekommen sei, gleich aber hinzufügt, das A. doch mehr als einmal ganz nahe an diesen Begriff heranstreife. Es wäre doch auch verwunderlich, wenn A., der für alles Thatsächliche

einen scharfen Sinn und eine feine Beobachtungsgabe hatte, nicht auch zu einer theoretischen Anerkennung der in diesem Begriff bezeichneten Grössen gelangt wäre. Ist doch A. stets bemüht, für alles menschliche Handeln auch die psychologischen Voraussetzungen aufzuzeigen. Bei dieser Untersuchung der seelischen Zustände und Geschehnisse lag es aber doch nahe, auch auf die bewegenden Gründe des Seelenlebens und die Einheit des Ganzen zu kommen, sowie die Selbständigkeit des Innenlebens in höherm Masse anzuerkennen.

Ferner ist nicht zu verkennen, dass A. stets bestrebt ist, sein Ideal eines Menschen von der Gewöhnlichkeit und Unfreiheit des durchschnittsmässigen Lebens abzusondern und diesen Idealmenschen über das damalige sittlich-geistige Niveau zu erheben. Allerdings kommt diese Absonderung erst im stoischen Lebensideal zum vollen Durchbruch. Aber doch ist dieser Zug nach einer Heraushebung des Lebensstandes aus dem „Milieu“, wenn auch nicht in der extremen Art der Stoiker, schon der sokratischen Schule und infolge auch dem A. eigen. Dabei ergeben sich aber naturgemäss höhere Anforderungen an die inner-geistige Arbeit des Individuums, und für einen Freund des Wirklichen und Philosophen des Thatsächlichen, wie A., lag es nahe, dabei auch die Elemente einer höheren Wirklichkeit im Individuum aufzudecken.

Wir dürfen also hoffen, dass unser Bemühen, nach den Spuren des Begriffs der Persönlichkeit bei A. zu suchen, nicht ganz vergeblich sein wird.

Als Quellen kommen in Betracht vorzüglich die Nicomachische Ethik und die Politik, daneben die Meta-

physik, die Retorik und die Poetik. Wir citieren nach der Bekker'schen Akademieausgabe.

Folgenden Gang aber wird unsre Untersuchung nehmen. Wir werden im ersten Teil nachweisen, dass A. wohl ein einheitliches, inneres Gesamtwesen des Menschen, was wir mit Persönlichkeit bezeichneten, kennt und zu schätzen weiss. Wir werden zuerst die Einheit dieses Gesamtwesens darstellen. Diese Einheit wird als Lebensprinzip im allgemeinen zur Sprache kommen. Diese Einheit besteht aber weiter wesentlich in der Autonomie der gesetzgebenden Vernunft. Sie ist ferner nur aufrecht zu erhalten bei einer Freiheit des sittlichen Subjekts. Hier werden wir sowohl die Anerkennung der Freiheit im Einzelfalle der Handlung, als auch im allgemeinen des Lebensplanes und in der Unabhängigkeit von der Umgebung bei A. vollzogen finden. Weiter werden wir sehen, wie A. die Notwendigkeit der äusseren Darstellung der Einheit auch in sinnenfälligem Geschehen betont. Als die Kraft, welche die Einheit begründet, werden wir bei A. den *νοῦς* kennen lernen. Im Zusammenhange damit wird sich uns der naturüberlegene Charakter der aristotelischen Sittlichkeit ergeben, die nur mit angestrengter Arbeit zu erreichen und zu bewahren ist.

Dieser Einheit im Handeln entspricht aber eine Hochschätzung der Innenwelt. Wir zeigen demnach, dass A. auch eine innere Gediegenheit und Wahrhaftigkeit, die allem Handeln entsprechen soll, verlangt. Wir erkennen ferner, wie durch das sittliche Handeln nach A. auch eine Förderung des Innenlebens, eine Steigerung des Lebensstandes erfolgt, und wie A. auch ein reines Beisichsein des Subjekts gegenüber allem Äusseren

kennt und hochhält. Im zweiten Teile werden wir die Bewährung der persönlichen Prinzipien auf gesellschaftlichem Gebiete bei A. darlegen. Es wird sich zeigen, dass in der Freundschaft und im Staatsleben eine Ganzheit des Menschen durch die Beziehungen der Freunde und Staatsbürger in die Erscheinung tritt, dass hierbei eine innere Gesinnung anerkannt wird und ein Innenleben sich entwickelt, welches alles durch die gegenseitige Anregung und Hilfe der Freunde und Staatsbürger zu einer Förderung und Steigerung des Daseins führt.

Zur Konstituierung der Persönlichkeit gehört also vor allen Dingen die Einheit des inneren Prinzips des Lebenswandels überhaupt. Diese Einheit hat sich gegenüber allen äusseren Hemmnissen und Anfeindungen zu erweisen und durchzusetzen. Eine derartige Einheit hat auch A. Nach A. sind es die Tüchtigen (*ἐπιεικεῖς*), deren Entschlüsse nicht hin- und herschwanken wie die Gewässer einer Meeresenge, sondern stets das Gerechte wollen (Eth. Nicom. 1167 b 6, 1101 a 7). Der sittliche Mensch ist nach A. mit sich selbst in Übereinstimmung, und seine Ziele, denen er mit ganzer Seele nachstrebt, bleiben sich gleich. Deshalb wird der Tugendhafte sich durch nichts irre machen lassen, sondern wird das einmal als recht erkannte und beschlossene auch *βεβαίως καὶ ἀμετακινήτως*, fest und ohne Wanken, durchsetzen (Eth. Nicom. 1105 a 32). Diese Einheit und Festigkeit wird sich besonders da offenbaren, wo plötzlich eintretende Verhältnisse eine rasche Entscheidung fordern, den Charakter in seiner wahren Gestalt hervortreten lassen und eine sonst mögliche klug berechnende Überlegung ausschliessen. *Τὰ προφανῆ μὲν γὰρ κἂν ἐκ λογισμοῦ καὶ*

λόγον τις προέλοιτο, τὰ δ' ἐξαίφνης κατὰ τὴν ἕξιν (Eth. Nicom. 1117 a 20). Ramsauer bemerkt, wenn auch in einer etwas zu schroffen Weise, dazu in seinem Kommentar, dass κἂν ἐκ λογισμοῦ mit einer gewissen Verächtlichkeit (cum contemptu quodam) gesagt sei. Denn wer mit kluger Berechnung handle, der werde in den Verdacht kommen, auf den Nutzen und das Wohlbehagen Rücksicht genommen, und nicht wie es im Sittlichen geschehe, der Pflicht den Vorrang gegeben zu haben (suspectus erit ad utilitatem et securitatem spectasse, neque ut a virtute fit, primas officio dedisse). Diese Einheit des inneren Prinzips wird sich bei dem Rechtlichen sogar bis in seine Träume erstrecken, wenn auch im allgemeinen der Schlafzustand die Anwendung sittlicher Urteile auf sich nicht gestattet (Eth. Nicom. 1102 b 8). Jedenfalls wird das Prinzip des Schönen, um dessen Willen alles vom sittlichen Menschen (σπουδαῖος) gethan wird, sich auch in Unglücksfällen und Schicksalsschlägen durchsetzen und durchleuchten, und der Tüchtige wird vieles grosse Missgeschick in angemessener, edler Weise ertragen, nicht weil er etwa stumpfsinnig ist, sondern aus Edelsinn und Grossherzigkeit (Eth. Nicom. 1100 b 30 Polit. 1332 a 19). Verlangt wird von A. diese Einheit des inneren Prinzips nicht nur in der wirklichen, praktischen Lebensführung, sondern auch in der rhetorischen Darstellung von Charakteren. Denn das ist es doch, wenn als viertes Erfordernis in dieser Beziehung τὸ ὁμαλὸν bezeichnet wird (Poetik 1454 a 25).

Diese Einheit der Lebensführung wird aber nach neuerer Anschauung getragen durch die gesetz-gebende Vernunft, an die sich das Subjekt frei bindet. Die epitaktische Kraft der sittlichen Einzelurteile liegt nun, wie Teichmüller gegen Walter ausführt, nicht in den Schlusssätzen. Das wäre auch nach A. sittliche Schwäche, wenn die Grundsätze nur entlehnt wären. Denn in Wahrheit muss das Subjekt mit seinen Grundsätzen zusammenwachsen (συμφῦναι), zu einem einheitlichen Ganzen, wenn die Handlung sittlich sein soll (Eth. Nicom. 1147 a 18). „Den von Walter angegebenen Prozess des Entschliessens kennt A. sehr wohl. Er sagt aber, dass, wer sich in dieser Weise entschlösse, wie ein Schauspieler oder Heuchler handelte (καθάπερ ὑποκρινομένους), weil er die Prämissen bloss entlehnt von Dichtern oder aus der Ethik eines Philosophen, ohne davon selbst überzeugt zu sein“ (Teichmüller, neue Studien zur Gesch. d. Begr. III, S. 46, 47). Was bedeutet aber diese Einigung des Subjekts mit den sittlichen Grundsätzen anders, als das sich Emporringen eines persönlichen, statt naturhaften Lebens? Es giebt auch nach A. Menschen, die „das Gesetz“ in sich tragen, denen keine sittliche Gesetzgebung ein Mehr von sittlichem Wollen einflössen kann. Sie haben, um mit dem grössten Kantianer, Schiller, zu reden, die Gottheit in ihren Willen aufgenommen, die dann herabsteigt von ihrem Weltenthron. Κατὰ δὲ τῶν τοιούτων οὐκ ἔστι νόμος· αὐτοὶ γάρ εἰσι νόμος (Polit. 1284 a 13). Allerdings ist in dieser Stelle die Bedeutung des Gesetzes nicht direkt im Kantschen Sinne zu verstehen, da hier die politische Beziehung des Gesetzes die vorherrschende ist. Immerhin aber wäre ein solcher Ausspruch bei A. nicht möglich ohne ethische Grundüberzeugung. Indem A. die Existenz von Individuen annimmt, die innerlich über alle äussere Gesetzlichkeit erhaben sind, findet die sittliche Selbständigkeit der Persönlichkeit ihre Anerkennung.

Dass das sittliche Subjekt, die Persönlichkeit, wie wir es nennen, eine selbständige Quelle, wenn auch nicht der Prinzipien, so doch sittlicher Einsichten ist, zeigt ganz deutlich die Stelle, in der A. dem *σπουδαῖος* die sittliche Einsicht in allen Spezialfällen zuschreibt und dies damit begründet, dass der *σπουδαῖος* in sittlichen Urteilen und in sittlicher Bearbeitung des Wirklichen der *κανών* und das *μέτρον* von allem sei (Eth. Nicom. 1113 a 32). Eben dahin sind die vielen Stellen zu deuten, wo die Mitte und das Mass im Handeln zu finden, auf die Einsicht des Verständigen gegründet wird. Es ist nicht eine leere Redensart oder ein Zeichen einer bloss formalistischen Natur der aristotelischen Ethik, das in den Ausdrücken *ὡς δεῖ* oder *ὡς ὁ φρόνιμος ὁρίσειεν ἄν* und ähnlichen liegen soll. Vielmehr wird hierin das autonome Subjekt als eine Quelle sittlicher Urteile anerkannt. Denn das, was dem guten Menschen als achtungswert und angenehm gilt, sagt A. Eth. Nicom. 1176 b 25, ist es auch wirklich.

Dass ferner ein ethisches Leben eine Freiheit des Handelns verlange, erscheint dem A. ausser Zweifel. Wir haben hier nicht zu erörtern, ob A. Determinist oder Indeterminist gewesen sei. Ob es mehrere Begriffe des Freiwilligen bei A. giebt, wie Höpel will, oder die Tugend im metaphysischen Sinne *ἀκουσία* sei (Hildebrand), das kann uns hier einerlei sein. Jedenfalls gehört auch nach A. zum Wesen des sittlichen Menschen nur die in freier That wurzelnde Lebensentfaltung. Was nicht mit Vorsatz, das heisst nicht mit schlauer Berechnung, sondern mit bewusstem Streben nach den Mitteln, die zum Ziele führen, geschieht (*τῶν πρὸς τὸ τέλος*, Höpel, de notionibus voluntarii etc. S. 25), das geschieht

nicht *ἐκ προαιρέσεως*. A. empfiehlt aber dem Redner, der einen Menschen im günstigen Lichte darstellen will, die zufälligen und planlosen guten Thaten in dem Sinne zu häufen, dass Vorsatz und Charakter in die sonst indifferenten Geschehnisse hineinleuchtet (Rhet. 1367b, 20). Denn das *ἦθος* wird z. B. in der Erzählung (*διήγησις*) bewirkt dadurch, dass Vorsatz (*προαίρεσις*) sich in den Bestandteilen derselben offenbart. So sagt A. Rhet. 1417 a 16, wo er über die *διήγησις* spricht, dass diese Charakter haben müsse, *ἔσται δὲ τοῦτο, ἂν εἰδῶμεν τί ἦθος ποιεῖ· ἓν μὲν δὴ τὸ προαίρεσιν δηλοῦν, ποιὸν δὲ τὸ ἦθος τῷ ποιὰν ταύτην.* Daher haben auch die Affekte nichts mit *προαίρεσις* zu thun; man gerät nicht freiwillig oder vorsätzlich in Zorn. Jedoch die Tugenden sind etwas Vorsätzliches und werden nicht unabsichtlich geübt. (Eth. Nicom. 1106a 2). Überhaupt haben wir unsere sittliche Qualität nicht durch Meinungen oder Gefühle, sondern durch die freien Entschlüsse sind wir, was wir sind (Eth. Nicom. 1112 a 1).

Allerdings bleibt hier, wie wir nicht vergessen, ein Abstand von den späteren Freiheitslehren; hier ist der Gegensatz von Natur und Freiheit noch nicht zu voller Klarheit gelangt.

Aber nicht nur die Freiheit des Handelns im Einzelfalle verlangt A., sondern er fordert auch die zum Wesen der Persönlichkeit nach unserer Ansicht gehörende Freiheit der Lebensführung und des Lebensplanes überhaupt. In der an vielen Stellen vorkommenden Unterscheidung eines knechtischen und freien, einer planlos zerstreuten, oberflächlichen und einer einheitlichen, vertieften Lebensführung giebt sich deutlich kund, dass bei A. der Begriff der Persönlichkeit schon eine gewisse

Gegenwart erlangt hat. Wer denkt nicht bei dem Vergleich zwischen Söldnern und Bürgern an die Gegenüberstellung von Hirten und Mietling? Die Soldaten fliehen (Eth. Nicom. 1116 b 15), wenn die Gefahr zu gross wird, die Bürger halten aus und sterben. Die Söldner sind eben Maschinen, Knechte der Affekte, Mietlinge, keine freien Persönlichkeiten. Das Zersplittern und Aufgehen in vielen Kleinigkeiten, das Abmühen in wert- und sinnlosen Handlungen, und wenn es deren Tausende sind, ist nach A. nicht soviel wert, als eine einzige grosse schöne Handlung. Ein Jahr „schön" gelebt, ist mehr wert als viele Jahre *τυχόντως* (Eth. Nicom. 1169 a 22). Derjenige aber lebt *τυχόντως*, aufs Geratewohl, der dem Augenblicke hingegeben, sich nur treiben lässt von der Alltäglichkeit des Daseins, der kein festes Lebensziel verfolgt, der, mit einem Worte, des Persönlichen ermangelt. Gar ergötzlich schildert A. die Kameradschaften solcher Dutzendmenschen, deren sonst leeres Zusammensein sich ausfüllen muss mit gemeinsamem Trinken, Jagen, Würfelspiel (Eth. Nicom. 1172 a 3), die nur den sinnlichen Lüsten nachjagen, *πάθει ζῶντες*, da sie von dem wahrhaft Schönen und Guten keine Ahnung haben, weil sie dafür keinen Geschmack besitzen (*ἄγευστοι ὄντες* Eth. Nicom. 1179 b 13) oder ihnen das Gold der Gottheit nun einmal nicht in ihre Seele gemischt ist (Polit. 1264 b 11). Da die der inneren Selbständigkeit ermangelnden Individuen auch nicht einmal imstande sind, in Freiheit zu leben und ihre Freiheit schön zu verwenden, so ist, meint A., für den Sklaven die Musse nicht nötig und nichts nütze. Denn nur der sittlich Freie wird imstande sein, *μὴ μόνον ἀσχολεῖν ὀρθῶς, ἀλλὰ καὶ σχολάζειν δύνασθαι ὀρθῶς* (Polit. 1337 b 31). Da nun Aristoteles solche sittlichen Abstände

nicht selten mit Standesunterschieden zusammenwirft, so ist dem Tagelöhner und Handwerker im ganzen der aristotelischen Lebensansicht also nicht möglich, das Dasein auf eine höhere Stufe zu erheben, dem Leben einen Gehalt zu geben (Polit. 1278 a 20, 1337 b 14, 1319 a 26 u. a. O.) oder Persönlichkeit im vollen Sinne zu werden.

In diesen Gedankenzusammenhang gehört auch die aristotelische Unterscheidung zwischen Handeln und Thun (*πράττειν* und *ποιεῖν*). Unter dem Thun versteht A. ein technisches Wirken (Eth. Nicom. 1140 a 16), während das Handeln sein Wesen in sittlichen Entschlüssen, in der *προαίρεσις* hat (Met. 1025 b 25). Wie bei manchem der blosse Gebrauch das Letzte ist, so z. B. beim Gesicht das Sehen, und das Gesicht kein Werk ausserdem verrichtet (Met. 1050 a 23), so besteht „beim Handeln das Ziel in der Vollendung, dem eigenen Wohlbefinden der Handlung" (Eucken, Lebensanschauungen S. 94). Bei anderen dagegen entsteht etwas Besonderes, so durch die Baukunst ein Haus neben dem Bau (Met. a. a. O.) „Hier geht die Absicht der Arbeit auf ein fertiges Werk, das sich von der Handlung ablöst."

Das Gesamtleben nun erklärt A. ausdrücklich für ein Handeln (*πρᾶξις*), nicht ein technisches Wirken (Polit. 1254 a 7).

Das Handeln, wie es A. vom sittlichen Subjekt verlangt, ist ein Zeichen von Persönlichkeit. Der *ἀνὴρ βάνανους* bewegt sich in vereinzeltem Thun, das immer noch eines Zweckes ausser sich bedarf. Dem sittlich freien Subjekt ist das Handeln und zwar das schöne Handeln Selbstzweck. Hier ist die Tugend nicht eine blosse Vorbereitung, sondern Hauptziel der Handlung.

Wenn hier von einem Zwecke die Rede sein kann, so ist es nur der des Schönen *ἕνεκα γάρ του ποιεῖ πᾶς ὁ ποιῶν, καὶ οὐ τέλος ἁπλῶς ἀλλὰ πρός τι καὶ τινὸς τὸ ποιητὸν. ἀλλὰ τὸ πρακτόν· ἡ γὰρ εὐπραξία τέλος, ἡ δ' ὄρεξις τούτου* (Eth. Nicom. 1139 b 1). Dabei ist natürlich *εὐπραξία*, wie Ramsauer bemerkt, nicht im Gegensatz zur *δυστυχία* zu verstehn (velut 1 100 a 21, 1233 b 25). Ramsauer weist auch hin auf Eth. Nicom. 1098 b 21, wo das summum bonum gleich der *εὐζωΐα τις καὶ εὐπραξία* gesetzt wird, und auf Polit. 1325 a 22, b 14, wo die *εὐπραγία* mit der *εὐδαιμονία*, dem Einwohnen der Gottheit (*δαίμων*) identifiziert wird. Diese Ausschliessung aller fremdartigen Zwecke im Handeln, das Handeln rein aus dem Prinzip des Schönen, betonen auch Stellen, wie Eth. Nicom. 1140 b 6 (*τῆς μὲν γὰρ ποιήσεως ἕτερον τὸ τέλος, τῆς δὲ πράξεως οὐκ ἂν εἴη· ἔστι γὰρ αὐτὴ ἡ εὐπραξία τέλος*).

Nicht die irgendwie erzwungene Tapferkeit wird somit sittlich sein, sondern nur der um des Schönen willen so Handelnde ist der wahrhaft Tapfere (Eth. Nicom. 1162 b 2), denn die tugendhaften Handlungen sind nicht nur schön, sondern geschehen auch nur des Schönen wegen. Ebenso wird der Freigebige nur geben *τοῦ καλοῦ ἕνεκεν* (Eth. Nicom. 1120 a 23). In allen diesen Äusserungen zeigt sich das Bestreben des A., das sittliche Subjekt auf sich selbst, auf die Würde der eigenen Natur zu stellen. Es ist die Freiheit des Subjekts von dem Zwange der Aussenwelt, der Meinung und Überlieferung in sittlichen Dingen, die Autonomie der Person, die in anderer Wendung wie oben, hiermit Bezug auf den Zweck des Handelns A. behauptet.

Dass nun diese Einheit des Gesamtwesens nicht etwa im Verborgenen bleiben dürfe, sondern auch äusserlich zum Ausdruck kommen müsse, lehren besonders die Stellen, wo A. über die Tugend der *μεγαλοψυχία* redet. Die ganze Lebensrichtung und auch die äussere Haltung dessen, der sich grosser Ehre für würdig hält und deren auch wert ist, muss Zeugnis für die Anerkennung und den Wert des Persönlichen ablegen. Wie die Bewegungen die Offenbarungen der Körper sind (Eth. Nicom. 1128 a 10), so offenbaren sich auch die Charaktere durch gewisse in die Augen fallende äussere Tugenden und Haltungen. Durch das *ἔργον* zeigt ein jeder und führt vor Augen, sich oder anderen, quid sit quidque possit (Ramsauer zu 1168 a 8). Eben diese Notwendigkeit der Darstellung des einheitlichen Charakters in übereinstimmendem Äusseren, in Rede, Haltung und Geberde oder That, betonen auch Stellen wie Poet. 1450 b 8, 1454 a 17, Rhet. 1367 b 31 (*τὰ δὲ ἔργα σημεῖα τῆς ἕξεώς ἐστιν*). Wenn nun auch in letzterer Stelle sofort hinzugefügt wird, dass wir einen sittlichen Menschen auch dann loben, wenn die Handlung zwar nicht ausgeführt ist, wir aber ein entsprechendes Vertrauen auf die Qualität des Subjekts setzen, so steht dies nicht im Widerspruch mit dem Vorigen. A. sagt selbst, man streite darüber, ob die Absicht oder die Ausführung das Höhere bei der Tugend sei, da doch beides zur Tugend gehöre (Eth. Nicom. 1178 a 34). Nach dem Ganzen der aristotelischen Anschauung muss allerdings die innere Tüchtigkeit, wenn sie zur Vollendung kommen will, auch, so zu sagen, körperlich sich manifestieren, sie gelangt erst durch die That zur eigentlichen Wirklichkeit. Wie der Gedanke eines Gesamtwesens bei A. vorhanden ist, so ergiebt sich

auch die Notwendigkeit der Bezeugung dieses Gesamtwesens im äusseren Auftreten und Handeln. Aus dem Begriff des Handelns nach der Mitte erwächst der des Menschen, der überall das rechte Mass hält. Es ist keine Mittelmässigkeit, die A. hierin empfiehlt, da, wie wir gesehen haben und noch sehen werden, dieses Masshalten auch Heldentugenden, Standhalten, Selbstaufopferung einschliesst. Wie sollen wir aber dieses massvolle Verhalten in allem Äusseren, Reichtum, Macht, Glück und Unglück, die Mässigung in Freude und Traurigkeit (Eth. Nicom. 1124 a 13) in allen Lagen das Leben, dieses konsequente äussere Gesamtverhalten, anders nennen als die Darstellung eines einheitlichen Charakters oder die Offenbarung einer Persönlichkeit? Dass diese einheitliche Persönlichkeit nun auch einen äusseren Ausdruck haben müsse, tritt, wie gesagt, besonders in der Schilderung des *ἀνὴϱ μεγαλόψυχος* hervor.

Dieser äussere Ausdruck erstreckt sich nach A. bei dem *μεγαλάψυχος* sogar bis in die Haltung der Arme und Beine und in die Tonlage der Stimme (Eth. Nicom. 1125 a 12). Allerdings meint Teichmüller (a. a. O. S. 382, Anm.), dass bei Plato die *μεγαλοψυχία* nur im ironischen Sinne erwähnt wird, dass es sich mit Platos Liebenswürdigkeit nicht verträgt, in hochmütiger Selbstgerechtigkeit sich zu blähen und wie der hochgesinnte Mann des A. alle anderen zu verachten. Denn nach Plato sei es nur die innere Gesinnung und nicht die Werke, um die sich das Subjekt bemühe, und Plato sei überzeugt, dass der Mensch eine unsterbliche Aufgabe habe und nicht nach einigen grossen Thaten auf seinen Lorbeeren mit Baritonstimme und feierlicher Haltung ausruhen dürfe. Dasselbe erkennt Eucken, wenn auch

nicht in der schroffen und spöttischen Weise Teichmüllers an, wenn er eine Beschreibung des aristotelischen *ἀνὴϱ μεγαλόψυχος* giebt, und dann hinzufügt, dass bei aller glanzvollen Darstellung und hoheitsvollen Würde der Hauptgedanke doch mit solcher Ausschliesslichkeit verfolgt werde, dass die Grösse zu schroffem Stolze und die Selbständigkeit des Wesens zu verhärtender Abschliessung werde (die Lebensanschauungen der grossen Denker, S. 96). Mag dies eine Eigenart des griechischen mit der damaligen Zeitlage zusammenhängenden Lebensideals sein, uns interessiert hier in der Darstellung des *μεγαλόψυχος* die Thatsache, dass in der einheitlichen Offenbarung des menschlichen Gesamtwesens im ganzen der äusseren Lebensführung bis in die kleinsten Details hinein eine Persönlichkeit sich darstellt. Und noch mehr, wenn sonst als das Ideal der aristotelischen Lebensführung das theoretische spekulative Denken, die Ausbildung der Vernunft gilt, während sonst die „praktische Vernunft“ nur die Stelle der Dienerin hat, welche der theoretischen Vernunft die Möglichkeit zum Philosophieren durch die Bändigung der Affekte verschafft und in dieser Aufgabe aufgeht, vergisst man hier wenigstens, bei der Schilderung des *μεγαλόψυχος*, dass das Höchste, der Intellekt, erst noch zu erörtern wäre. Es wächst die praktische Thätigkeit über die sekundäre Stellung hinaus, die sie sonst hat, da doch in der einheitlichen äusseren Darstellung des Gesamtwesens nicht nur eine Seite des Menschen, sondern der ganze Mensch charakterisiert erscheint.

Allerdings wird ja sonst, abgesehen von der Schilderung des *μεγαλόψυχος*, in dem aristotelischen Idealmenschen, der annähernd im Philosophen seine Verwirk-

lichung findet, als höchstes das Intellektuelle verstanden, und es bewegt sich A. damit in einem vollen Gegensatze zum Prinzip der Persönlichkeit. Aber dies Intellektuelle selbst erhält doch auch gewisse Züge, welche auf unsre Gedankengänge hinlenken. Es wäre ja auch verwunderlich, wenn A., der scharfe Beobachter, besonders des Wirklichen in der Menschenwelt geglaubt hätte, das Intellektuelle gänzlich vom Ethischen ablösen zu können. In der That besteht das Intellektuelle bei A. nicht in einer blossen Technik des Verstandes, sondern in ihm offenbart sich ein gut Stück Gesinnung. Überall da, wo A. von dem Philosophen redet, der sich der „Theorie“ und der Wissenschaft der „Anfänge“ hingiebt, erhebt sich die sonst so nüchterne Darstellung zu einer gewissen Begeisterung und Wärme des Gefühls. Das Bild des Philosophen erhält Züge unverkennbarer Hoheit und Vornehmheit der Gesinnung. Indem die intellektualistische Thätigkeit als in sich frei und selbständig geschildert wird, bekommt sie damit gewissermassen ein *ἦϑος*. Wie wir einen Menschen nur dann frei nennen, wenn er um sein selbst und nicht eines anderen willen lebt, so ist auch die Philosophie die einzig freie von allen Wissenschaften. *Μόνη γάρ αὐτὴ ἑαυτῆς ἕνεκέν ἐστιν* (Met. 982 b 25). Ist doch auch das Ziel dieser Wissenschaft insofern ein ethisches, als dasselbe in dem Guten und überhaupt in dem Besten in der ganzen Natur besteht (Met. 982 b 6). Eine Überwindung des natürlichen Lebensstandes aber, energische Arbeit ist erforderlich, um zur Philosophie zu gelangen. Denn die „Erkenntnis des Allgemeinsten ist für den Menschen wohl die schwierigste, da sie von der Sinneswahrnehmung sich am weitesten entfernt“ (Met 982 a 23). Alle banausischen

Nützlichkeitsrücksichten sind aus der Philosophie verbannt, wie man überhaupt (Met. 982 b 22) erst dann anfängt zu philosophieren, wenn für die nötige Behaglichkeit des Lebens anderweit gesorgt ist. So ist es auch ein edles Ziel, um dessen willen man philosophiert, nämlich, um dem sclavischen Zustand der Unwissenheit zu entgehen (Met. 982 b 19). Weil aber die Natur der Menschen vielfach eine sklavische ist, möchte man auch fast die Menschen des Besitzes der Philosophie nicht für fähig halten (Met. 982 b 28). Erhält in diesen Ausführungen des A. auch der Gebrauch der „reinen“ Vernunft einen sittlichen Adel, so tritt an anderen Stellen die direkt ethische Bedeutung der Vernunft für den gesamten inneren Lebensbestand deutlich hervor. Es ist bei A. die Entwickelung unseres gesamten Daseins daran gebunden, dass „die Vernunft alle Mannigfaltigkeit unseres Wirkens ergreife und beherrsche, dass sie das in uns angelegte verwirkliche und die sonst zerstreuten Leistungen zur Einheit der Lebensführung verbinde“ (Eucken, A. Anschauung von Freundschaft etc. S. 11). Wohl schreibt A. dem natürlichen Menschen die Anlagen zur *δικαιοσύνη*, *σωφροσυνη*, *ἀνδρεία* gleich von der Geburt ab zu. Aber doch, meint er, befleissigen wir uns, dass diese natürliche Sittlichkeit (*ἄλλον τρόπον ὑπάρχειν*) in einer anderen Weise uns einwohne (Eth. Nicom. 1144 b 5). Es fehlt nämlich noch der *νοῦς*, der erst die sittlich-geistige Einheit im Subjekt ermöglicht. Durch diese Erhebung der Naturanlage zur echten Tugend wirkt aber der *νοῦς* thatsächlich mehr, als der blosse Intellekt es vermöchte. Die natürlichen Tugenden (*φυσικαὶ ἀρεταὶ*) sind von einander trennbar, man kann als natürlicher Mensch die eine Tugend haben, die andre nicht. Aber wenn der

νοῦς kommt, dann wird diese Trennung aufgehoben, dann kommt, wie es die Stoiker später weiter ausführten, das Beharrende, die Einheit in den Menschen, es entsteht, wie wir sagen würden, die sittliche Persönlichkeit im Menschen (Eth. Nicom. 1144 b 13).

Daher werden auch die ἠθικαὶ ἀρεταὶ aus dem natürlichen Bestande der Seele gestrichen, das ἦθος ist nichts einfach Naturgegebnes (*οὐ δὲ μία τῶν ἠθικῶν ἀρετῶν φύσει ἡμῖν ἐγγίνεται*), (Eth. Nicom. 1103 a 19). So wie es auf dem Gebiete des Meinens zwei Arten giebt, die Geschicklichkeit (*δεινότης*) und die Klugheit (*φρόνησις*), so giebt es auch auf dem Gebiete des Sittlichen zwei Arten, nämlich die natürliche und die eigentliche Tugend (Eth. Nicom. 1144 b 15), und A. widerlegt ausführlich (Eth. Nicom. 1179 b 20) die Meinung, als ob die Natur die Ursache davon wäre, wenn man ein guter Mensch ist. Diese Thatsache der Unterscheidung einer echten Sittlichkeit von den bloss natürlichen Anlagen deutet auf die Richtung, welche im Prinzip der Persönlichkeit ihre Ausführung findet.

Ist aber die echte Sittlichkeit nichts einfach Naturgegebenes im Menschen, so ist sie auch nur mit Aufbietung aller Kraft zu erringen und zu erhalten. Dass nun diese überlegene Einheit immerwährend von neuem behauptet werden muss, und dass dazu unausgesetzte Kämpfe nötig sind, lehrt A. mit klaren Worten. Ein *ἀφέλκειν ἑαυτοὺς εἰς τοὐναντίον* ist nötig gegenüber den Versuchungen, die von der gewonnenen Höhe herabziehen wollen (Eth. Nicom. 1109 b 5). Mit aller Anstrengung muss man das Laster fliehen und ein guter Mensch zu werden suchen (Eth. Nicom. 1166 b 27). Da sind Worte nichts nütze, sondern es bedarf der Thaten. Denn es

ist nicht möglich oder nicht leicht, das, was sich seit lange im Charakter festgesetzt hat, durch Worte umzuändern. Überhaupt weicht die Leidenschaft nicht den Gründen, sondern nur der Gewalt (Eth. Nicom. 1179 b 29). Ein energisches Arbeiten, *ἅπαντα ποιεῖν*, ist erforderlich, um *κατὰ τὸ κράτιστον τῶν ἐν αὐτῷ* zu leben. Ja die Heftigkeit des Kampfes und der Arbeit kann so weit gehen, dass es bis zum äussersten kommt, es kann Fälle geben, wo es sittlich nicht erlaubt ist, sich unterwerfen zu lassen (*ἀναγκασθῆναι*), sondern wo man lieber das Schlimmste erdulden und sterben muss (Eth. Nicom. 1110 a 26). Wie in den olympischen Spielen nur der Kämpfer siegen kann, der Müssige aber nicht bekränzt wird, mag seine Anlage noch so gut sein, so geht auch der Weg zur wahren Tugend nur durch Kampf. Nicht darauf, was die Natur aus dem Menschen macht (Eth. Nicom. 1099 a 4 *οὐχ οἱ κάλλιστοι καὶ οἱ ἰσχυρότατοι*), sondern was er aus sich selber macht (*οἱ ἀγωνιζόμενοι*), darauf kommt es auch für A. an.

Bei aller Hervorhebung des thatkräftigen Handelns sowohl in dem Lebenskampfe im allgemeinen, als auch in der Bewährung der gewonnenen Einheit in einzelnen Erweisungen darf man aber nicht vergessen, dass dieses Handeln nicht vornehmlich nach aussen gerichtet ist, sondern vor allem der Selbstdarstellung dient. Damit aber wird zur Hauptsache der Bestand der Innerlichkeit, und er erscheint bei einem etwaigen Konflikt als das Wichtigere. So wenig nach A. die Leier (Polit. 1332 a 25), das sinnenfällige Instrument, die Ursache eines glänzenden und schönen Spieles ist, sondern die nicht sichtbare Kunst des Spielers, so wenig sind die äusseren Güter die Ursache der Eudämonie, und so wenig, dürfen wir

hinzufügen, sind nach A. auch die äusseren sittlichen Handlungen die eigentliche Substanz des Sittlichen. Wie die Gesundheit und gute Körperkonstitution nicht im Handeln liegen (Eth. Nicom. 1134 b 24), sondern in einem Sein, so liegt auch das Wesen der Tugend nicht im Handeln selbst und allein, sondern vielmehr (Eth. Nicom. 1143 b 24) in einem von einer festen Richtung bedingten „Sein“ (nach v. Kirchmanns Übers.) Zur *εὐπραξία* gehört also nicht nur die vollendete Handlung der Ausführung der Handlung, sondern auch die gehörige innere Verfassung des Subjekts. *Εὐπραξία γὰρ ... ἄνευ διανοίας καὶ ἤθους οὐκ ἔστιν* (Eth. Nicom. 1139 a 34). Nicht nur die äussere Vollendung, sondern auch die innere Gediegenheit des Thuns, die Tüchtigkeit im eigenen Bestande wird von A. verlangt. Es ist nach A.s ausdrücklicher Erklärung nicht einerlei im sittlichen Handeln, in welchem inneren Zustande sich der Handelnde befindet, während beim *ποιεῖν* diese Frage ganz zurücktritt. *Τὰ δὲ κατὰ τὰς ἀρετὰς γιγνόμενα οὐκ ἐὰν αὐτά πως ἔχῃ, δικαίως ἢ σωφρόνως πράττεται, ἀλλὰ καὶ ἐὰν ὁ πράττων πῶς ἔχων πράττῃ* (Eth. Nicom. 1105 a 28). Eben dasselbe besagt die Stelle Eth. Nicom. 1137 a 21, welche v. Kirchmann folgendermassen übersetzt: Allein solche Handlungen sind noch kein feiges oder unrechtes Handeln, oder nur zufällig, sondern erst dann, „wenn sie aus einer entsprechenden festen Gemütsrichtung geschehen.“ Nicht jeder ist gerecht und massvoll, der äusserlich so scheinende Thaten thut, sondern nur der, welcher sie so vollführt, wie es die Gerechten und Mässigen thun, welche die That mit der entsprechenden inneren Gesinnung vollführen (Eth. Nicom. 1105 b 7).

Allerdings ist im Idealstaat nach der Anschauung des A. ein guter Staatsbürger und ein guter Mensch dasselbe, beides fällt hier zusammen. Aber indem A. anerkennt, dass in den wirklich vorhandenen Staaten ein guter Mensch und ein guter Bürger zu sein, durchaus nicht immer dasselbe bedeutet, giebt er der inneren Gediegenheit vor aller äusseren Gesetzlichkeit den Vorzug. So heisst es (Eth. Nicom. 1130 b 28) *οὐ γὰρ ἴσως ταὐτὸν ἀνδρί τε ἀγαθῷ εἶναι καὶ πολίτῃ παντί*, und öfter, was nämlich der Fall ist, wenn die *νομίμη παιδεία* einen nur im polizeilichen Sinne guten Staatsbürger, aber (Ramsauer) „keinen guten Mann“, keine sittliche Persönlichkeit heranbildet. Letztere aber ist, auch abgegesehen vom Staatsgesetz, gut im eigenen Bestande, *ἀγαθοὶ δ᾽ εἰσὶ καθ᾽ ἑαυτοὺς* sc. *ἀγαθοί* (Eth. Nicom. 1156 b 9), und so gelangt auch das innere Zentrum der Handlung, der Träger derselben, welcher ausdrücklich (Eth. Nicom. 1132 b 35) als *ὁ κατὰ τὴν ἕξιν* bezeichnet wird, zur Anerkennung.

Diese scharfe Hervorhebung der inneren Gediegenheit verurteilt zugleich alle blosse Leistung nach aussen als sittlich wertlos, wenn sie nicht aus einem Gesamtcharakter im Innern des Subjekts entspringt und diesen zum Ausdruck bringt.

Vergessen wir aber ferner nicht, dass in dem oben geschilderten Lebenskampfe Wahrhaftigkeit ein weiteres unentbehrliches inneres Erfordernis ist. Betrachtet doch Kant diese Wahrhaftigkeit „im Innern des Geständnisses vor sich selbst“ und zugleich im Betragen gegen jeden anderen, wenn sie zur obersten Maxime gemacht ist, als einzigen Beweis eines Menschen, dass er Charakter hat. Aber auch der aristotelische *ἐπιεικής* hat dieses

Merkmal. Wenn Aristoteles auch nicht jene Verinnerlichung des Begriffes der Wahrheit hat, wenn es sich ihm dabei mehr um eine Vertretung nach aussen handelt, so ist doch seine hohe Schätzung der Wahrhaftigkeit bemerkenswert. A. kennt nicht nur die Wahrhaftigkeit, die sich vor lügnerischen Reden hütet (*ἐν λόγῳ ἀληθεύειν*), sondern er unterscheidet auch davon noch das ebenso erforderliche *ἐν βίῳ ἀληθεύειν* (Eth. Nicom. 1127 b 2). Und auch sonst ist ihm der Begriff der Selbstprüfung (Eth. Nicom. 1109 b 1 *σκοπεῖν δὲ δεῖ πρὸς ἃ καὶ αὐτοὶ εὐκατάφοροί ἐσμεν*), durch die einer weiss, wie es um ihn steht, was er zu vermeiden und zu erstreben hat, nicht fremd. Der *μεγαλόψυχος* ist offen in seinem Hass und in seiner Freundschaft (*φανερόμισος* und *φανερόφιλος*), da nur die Furcht sich versteckt. Ihn bekümmert mehr die Wahrheit, als der Schein. Er will nicht mehr geehrt werden, als er wert ist. Denn nach der Erklärung des A. erscheint der als ein Mann von Seelengrösse, welcher sich grosser Dinge für wert hält und deren auch wirklich würdig ist. Wer, ohne dies zu sein, so handelt, ist ein Thor; der Tugendhafte aber ist niemals thörig oder unverständig. (Eth. Nicom. 1123 b 1). Er handelt auch und spricht offen, denn er ist offenherzig, weil er nichts fürchtet. Deshalb ist er auch wahrhaftig (Eth. Nicom. 1124 b 26).

Und noch mehr, dieser innere Bestand mit seiner Gediegenheit und Wahrhaftigkeit ist keine starre Grösse, sondern bekommt bei A. auch eine wirksame Beziehung zum sittlichen Handeln, die Handlung selbst erhält auch eine direkt auf das Innere bezügliche Richtung und Wert, indem sie einen in das Subjekt innerlich zurückwirkenden, fördernden Erfolg haben soll. Die Tüchtigkeit,

die das Werk äusserlich wohl verrichten lässt, muss auch den Träger der Handlung in die rechte Verfassung bringen, soll den Menschen zu tüchtigen Menschen machen. Wirken und Wesen sollen sich gegenseitig erhöhen. Wie das ohne Festhaltung der Handlung in einer umfassenden Innnerlichkeit geschehen könne, ist nicht zu ersehen. Allerdings hat A. dies Problem nicht selbstständig aufgenommen; er verwickelt sich offenbar in einen Zirkel. Es ist hier nicht der Ort, diesen Zirkel zu lösen, in dem sich A. bewegt, wenn er das sittliche Fortschreiten des Menschen schildert. Denn ein Zirkel ist es allerdings, wenn aus guten Vorsätzen gute Handlungen entstehen, gute Handlungen aber wieder gute Vorsätze (*προαιρέσεις*) erzeugen sollen. So heisst es, dass *ἐκ τῶν ὁμοίων ἐνεργειῶν αἱ ἕξεις γίγνονται. Διὸ δεῖ τὰς ἐνεργείας ποιὰς ἀποδιδόναι· κατὰ γὰρ τὰς τούτων διαφορὰς ἀκολουθοῦσιν αἱ ἕξεις* (Eth. Nicom. 1103 b 21). Dann aber beschreibt A. das Werden des sittlichen Subjekts, indem er den inneren Habitus des Menschen durch fortgesetztes Guthandeln, durch Übung in der Tugend, was bekanntlich Luther gegen A. so empörte, entstehen liess. Im letzteren Sinne sagt A. (Eth. Nicom. 1104 a 33): *ἐκ γὰρ τοῦ ἀπέχεσθαι τῶν ἡδονῶν γιγνόμεθα σώφρονες καὶ γενόμενοι μάλιστα δυνάμεθα ἀπέχεσθαι αὐτῶν. Ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῆς ἀνδρείας, ἐθιζόμενοι γὰρ καταφρονεῖν τῶν φοβερῶν καὶ ὑπομένειν αὐτὰ γινόμεθα ἀνδρεῖοι, καὶ γινόμενοι μάλιστα δυνησόμεθα ὑπομένειν τὰ φοβερά.* In diesem Zirkel ist ja aber doch erfahrungsmässige Wahrheit vorhanden, an die A. sich gehalten hat, ist eine Wechselwirkung unverkennbar. Den deutlichsten Beweis aber dafür, dass der innere Stand des Menschen durch das Handeln gewinnt, dass das Handeln in das innere Be-

finden zurückgreift geben die Stellen, wo A. das sittliche Handeln innig mit echten Lustgefühlen verknüpft sein lässt. Diese sittlichen Lustgefühle sind nach griechischer Auffassungsweise der sicherste Beweis dafür, dass der Mensch durch diese Handlungen eine innere Förderung des Daseins erfährt. Darum wird von A. für jede sittliche Handlung als Begleiterin die Freude gefordert. Denn was mit der *ἀρετή* zu thun hat, ist *ἡδύ* oder mindestens *ἄλυπον,* auf keinen Fall *λυπηρόν* (Eth. Nicom. 1120 a 26). Mutet uns daher der Kantsche sittlich handelnde Mensch trotz aller Hoheit der Gesinnung wegen der starren, ausschliesslich sittengesetzlichen Motivation seiner Handlungen und der strengen Abweisung aller Lustgefühle fast als eine moralische Maschine an, so tritt uns hier das Bild eines freien und in seiner Freiheit innerlich befriedigten, fröhlichen Subjekts d. i. einer Persönlichkeit entgegen. Es giebt nach A. gar keinen Guten, der sich nicht freut bei seinen schönen Thaten. *οὔτε γὰρ δίκαιον οὐδεὶς ἂν εἴποι τὸν μὴ χαίροντα τῷ δικαιοπραγεῖν, οὔτ' ἐλευθέριον τὸν μὴ χαίροντα ταῖς ἐλευθερίαις πράξεσιν* (Eth. Nicom. 1099 a 17). Von einer solchen „Steigerung" des inneren Daseinsbestandes redet ausdrücklich Eth. Nicom. 1175 a 30: *„συναύξει γὰρ τὴν ἐνέργειαν ἡ οἰκεῖα ἡδονή· μᾶλλον γὰρ ἕκαστα κρίνουσι καὶ ἐξακριβοῦσιν οἱ μεθ' ἡδονῆς ἐνεργοῦντες.*

Legt A. so Gewicht auf die Bethätigung der inneren Gesinnung im Handeln, auf eine Förderung des inneren Menschen durch das Handeln und, wie wir oben sahen, auf eine fast künstlerisch zu nennende, einheitlich äussere Darstellung des Menschen in sinnenfälligen Zeichen, so ist ferner nicht in Abrede zu stellen, dass der Philosoph auch eine für sich seiende Innerlichkeit, eine konzentriertere Lebensführung, ja ein substantielles und bei sich befindliches Sein gegenüber aller mannigfachen und durch das Äussere, wenn nicht beherrschten, so doch mitbedingten Bethätigung wohl kennt und zu schätzen weiss. Den ersten Platz behauptet auch nach A. die Innerlichkeit, die Seele, um derentwillen (Polit. 1323 b 16) alles Äussere erst Wert bekommt. Besonders in der Stelle 1323 b 16 ff. tritt eine hohe Schätzung der Innerlichkeit hervor, die sich etwa mit dem bekannten Ausspruch parallelisieren lässt, dass doch das Leben mehr wert sei, als die Speise, die Substanz des Menschen, sein bei sich befindliches Sein wertvoller, als alles äussere Nützliche und Gute. Solches inneres Leben, solches bei sich selbst Sein kennt und mag freilich der unsittliche Mensch nicht. Der schlechte Mensch (Eth. Nicom. 1166 b 13) verlangt nach „Gesellschaft" und flieht sich selbst, weil ihm viele peinliche Erinnerungen kommen und er Ähnliches erwartet, wenn er allein ist, während er in Gesellschaft es vergisst. Da er nichts Liebenswertes an sich hat, so fühlt er auch keine Liebe zu sich selbst und hat weder Freude noch Schmerz über sich selbst. Seine Seele ist in Aufruhr und wegen ihrer Schlechtigkeit bald in Schmerz über Entbehrungen, bald in Lust; dies zieht sie da-, dies dorthin, als wollten sie die Seele zerreissen (Eth. Nicom. 1166 b 13 ff.). Deshalb verkehrt auch der sittliche und sich selbst Genugsame (*αὐτάρκης*) am liebsten mit sich selbst. Dies gewährt ihm Freude, er leidet und freut sich mit sich selbst am meisten (Eth. Nicom. 1166 a 23). Diese auf die Pflege des Innenlebens gerichtete Selbstliebe des *αὐτάρκης* ist auch durchaus sittlich und lobenswert (1169 a 11) und grundverschieden von der gewöhnlichen Selbstliebe. „Es kommt dabei" freilich, so meint der

Philosoph, „alles darauf an, was unter dem Selbst und dem Wirken für dasselbe verstanden wird. Bedeutet es eine Anhäufung von Affekten und Leidenschaften und erjagt man diesen zu Liebe die äusseren Güter, um welche die Menschen streiten, wie sinnliche Lust, Geld und Ansehen, unter rücksichtsloser Zurückdrängung anderer, so verfällt solche Selbstliebe gerechtem Tadel. Aber so hoch sich vernunfterfülltes Leben über Leben nach Leidenschaft erhebt, so hoch steht ein wahres Selbst über jenem falschen". „Gerade der Edle als einer, der den meisten Grund hat, sich seines Wesens zu freuen — weil es in innerer Übereinstimmung mit sich selbst ist — wird solches Hangen an seinem Selbst bekunden." (Eucken, Aristoteles Anschauung von Freundschaft etc. S. 19.)

Obwohl nun der *αὐτάρκης* eigentlich in sich selbst volle Genüge finden soll und keiner Gemeinschaft bedarf, so wird doch hier A., wie später die Stoiker, sich untreu und verlangt für seinen Idealmenschen auch den Genuss und die Förderung des freundschaftlichen Verkehrs. Gerade hier aber finden die in dem Begriff der Persönlichkeit bezeichneten Ideale und Güter eine vollere Verwirklichung.

So zeigt sich eine höhere Schätzung der sittlichen einheitlichen Gesamtheit des Menschen im Innern und Äussern gerade in des A. Lehren von der Freundschaft. Nur schlechte Freunde, meint A., lieben nicht die Person, sondern nur eine vorhandene, aber nicht dauernde Eigenschaft, und deshalb sind solche Freundschaften nicht dauerhaft. Eine Freundschaft, die sich auf den Charakter stützt und um ihrer selbst willen geschlossen wird, ist dauerhaft (Eth. 1164 a 10). Deshalb ist die Freundschaft am grössten, wenn man für den Freund das Gute um

des Freundes willen erstrebt. Die sittlichen Menschen sind Freunde um ihrer selbst willen (1156 b 9), und nur gute Menschen können um ihrer selbst willen Freunde sein (Eth. 1157 a 18). In dieser Hervorhebung des „Selbst" zeigt sich, dass der ganze Umfang des Lebens, wie Eucken sagt (A.' Anschauung von Freundschaft und von Lebensgütern S. 27), gemeinsam wird. „Es wird hier der Mensch nicht wegen einzelner brauchbarer Eigenschaften oder Leistungen, sondern für sich, seiner Gemütsart, dem Kerne seines Wesens nach geschätzt." So will der Freund auch die Gesamtheit seines Lebens am liebsten im Freunde wiederfinden, auf den sich, wie auf ein anderes Selbst sein Daseinskreis erweitert (Eth. 1170 b 5, 1166 a 31): *ἔστιν ὁ φίλος ἄλλος αὐτός.*

Ferner gewinnt hier, in der Lehre von der Freundschaft, die Hervorhebung der inneren Gesinnung, der Absicht einen deutlichen Ausdruck. Auch in der Freundschaft kommt es, um nur eins anzuführen, beim Geben nicht auf die Grösse der Gabe an, sondern auf die innere Gesinnung, den Zweck, die Absicht. Denn bei Freundschaften, sagt A. (Eth. 1163 a 21), giebt es keinen Streit, hier gilt die Absicht des Gebers als Massstab, da bei der Tugend und dem Charakter die Absicht die Hauptsache ist.

Die Lehren des A. von der Freundschaft zeugen, ferner von einer besonderen Wärme der Empfindung, von einer ausserordentlichen Hochachtung des Innenlebens und der Gefühlsseite im Persönlichen. Die Freundschaft ist nach A. das Notwendigste zum Leben (Eth. 1155 a 4), und es ist verkehrt, dem Glücklichen alle Güter, aber keine Freunde zuzuteilen (Eth. 1169 b 8 u. öfter). Es ist hier, wie Eucken sagt (a. a. O. S. 21), die Stätte,

wo eine reine „Innenwelt“ sich zu entwickeln und zu befestigen vermag. Die Freundschaft führt überall eine Wendung zum Persönlichen herbei und bewirkt, dass alle Mannigfaltigkeit der Lebenslagen im „Gemüt“ Wurzel schlägt. Überall hier ist es der Mensch, welcher dem Menschen die „Verinnerlichung“ des Lebensgehaltes vermittelt (Eucken a. a. O. S. 33).

Besonders aber eine Steigerung der Sittlichkeit wird, wie A. lehrt, durch das gegenseitige Verhalten der Freunde gewonnen. Die Freundschaft nämlich verhilft zu schönen Handlungen. Denn wo zwei miteinander wandeln, da sind sie stärker im Denken und Handeln (Eth. 1155 a 14). Darum sollen Freunde sich weniger für ihr Vermögen als für den Charakter beistehen, sofern sich der Freund überhaupt bessern lassen will (Eth. 1165 b 18). Freundschaft ist aber auch wohl zu unterscheiden vom blossen Wohlwollen. „Wohlwollen geht auch auf Unbekannte, z. B. wenn wir als Zuschauer eines Wettkampfes einer Partei unsre Sympathie zuwenden, Freundschaft fordert Bekanntschaft, ja Vertrautheit; Wohlwollen kann viele, echte Freundschaft nur wenige umfassen; jenes mag sich verstecken, diese muss zu Tage treten und beiden Teilen bewusst sein; ..... Wohlwollen ist ein Zustand ohne Aufregung und Anspannung, der sich oft nicht in That umsetzt, Freundschaft treibt Wirken und Schaffen hervor, sie drängt zum Miteinandersein und Zusammenleben, während Wohlwollen auch von der Ferne her stattfindet“ (Eucken, A. Anschauung etc. S. 8). Die Freunde werden deshalb besser, indem sie einander zur Thätigkeit anregen und auf dem rechten Wege erhalten. Jeder empfängt gleichsam einen Abdruck

des andern in ihm, wodurch sie an einander Gefallen haben. Deshalb heisst es: Wackeres kommt vom Wackern (Eth. 1172 a 11). Diese hier gelehrte gegenseitige Förderung in der Sittlichkeit ist aber doch nicht denkbar ohne Beziehung von Person zu Person.

Ja, unter diesem Gesichtspunkt stellt A. auch das ideale Zusammenleben der Staatsbürger. Wenn A. auch nichts von einem Gemütsleben der Familienmitglieder und der inneren Förderung der Ehegatten weiss, so betrachtet er doch das Zusammenleben der Staatsbürger von einem höheren Gesichtspunkte aus. Die Staatsbürger sollen nicht wie eine blosse Viehherde auf demselben Orte zusammen auf die Weide gehen (Eth. 1170 b 12), sollen nicht wie blosse „Krippengenossen“ sein, sondern sie sollen sich auch gegenseitig kennen und im sittlichen Handeln fördern, wenn anders der Staat zur *αὐτάρκεια* gelangen soll. Bei einer Einwohnerzahl von 10 × 10 000 ist nach A. überhaupt kein Staat mehr möglich, da hier die persönliche Beziehung aller Bürger unter einander illusorisch geworden ist (Eth. 1170 b 31). Der Staat ist aber nach A. die Gemeinschaft zum Gutleben für die Familien und Geschlechter um eines vollkommenen und sich selbst genugsamen Lebens willen (Polit. 1280 b 33). Obwohl nun diese *αὐτάρκεια* mehrfach dahin beschrieben wird, dass im Staat alle Berufsklassen vertreten sein müssen und der Boden die nötigen Produkte tragen muss, so wird doch ausdrücklich auch zur *αὐτάρκεια* die sittliche Beziehung der Bürger unter einander gerechnet. Wenn alle so im Schönen wetteiferten und sich anstrengten, das Beste zu leisten, so würde (Eth. 1169 a 8) sowohl der Staat alles, was er bedarf, als auch jeder für sich selbst das grösste der Güter haben, welches in der

Tugend besteht. Und noch deutlicher (Polit. 1281 a 1): Das vollkommene und sich selbst genugsame Leben ist das glückselige und sittlich schöne Leben. Die sittliche Gemeinschaft hat das sittlich schöne Handeln zum Zweck und nicht bloss das Zusammenleben.

So findet also der Begriff der Persönlichkeit gerade im gemeinschaftlichen Leben auch seine praktische Bewährung. Hier ist nach A., wenn wir seine schlichten Worte mit volleren Ausdrücken umschreiben dürfen, das Reich der Freiheit zu suchen, in welchem die Bürger nicht auf dem Standpunkt der naturgegebenen Individualität schlechthin verharren, sondern ihr neues Wesen auf sittlich-geistige Thaten der Gesamtheit gründen.

Überblicken wir kurz das gewonnene Resultat, so finden wir, dass A. überall da, wo er eine Einheit des sittlichen Menschen annimmt, von seinen sonst vorwiegenden Anschauungen sich entfernt und dem Begriff der Persönlichkeit sich annähert. Dabei ergab sich öfter, dass die zu Anfang entgegen gehaltenen Einwände hinfällig waren oder nicht ausnahmslos auf das System als Ganzes zutrafen. Obige Zusammenfassung aber zeigte sich bei der Besprechung der inneren Einheit des Lebensprinzips und des selbständigen sittlich frei handelnden Subjektes und der damit zusammenhängenden Forderungen und Thatsachen. Höhere Aufgaben ergaben sich für das Menschenleben dadurch, sowie durch die Hervorhebung der inneren Verfassung des Handelnden. Im Verkehr der Freunde und der sittlich handelnden Staatsbürger thaten sich gleichfalls höhere Ideale auf, und es erhoben sich gesteigerte Anforderungen an das Gesamtleben der Individuen. Der aristotelische Idealmensch, sehen wir jetzt, ist nicht ein blosser Durchschnittsmensch,

oder ein Produkt der Natur und blosses Spiegelbild seiner Zeit, sondern in ihm ringen sich die Faktoren einer höheren Wirklichkeit empor. Wenn auch hierbei A. nach seinen eigenen Äusserungen von der grossen Masse des Volkes absehen muss, so wird man doch nicht mehr sagen können, dass die aristotelischen Idealmenschen diese einheitlichen, innerlichen, auf gegenseitige sittliche Förderung bedachten, Gesamtwesen, der Persönlichkeit ermangeln.

Es soll nun zuletzt nicht geleugnet werden, dass gewisse wesentliche Merkmale im aristotelischen System nicht aufzufinden sind, die nach unsrer Anschauung zur Konstituierung des Begriffs der Persönlichkeit erforderlich sind. Die Behandlung z. B. des Leidens in der Welt geht auch bei A. nicht über das Niveau des damaligen geistigen Gesamtzustandes hinaus. Denn auch das Leiden ist doch als ein wichtiges Mittel in der Entwickelung des persönlichen Lebens anzuerkennen. Bei A. wird jedoch das Leiden nicht als ein inneres wesenförderndes Moment in den Bestand des Persönlichen aufgenommen, sondern es wird nur als etwas betrachtet, das allenfalls mit heroischem Stolz zu tragen, im übrigen aber nur kraftvoll abzuweisen ist.

Trotz aller dieser Mängel und leicht aufzudeckender Widersprüche, trotz der Zerstreutheit der betr. Gedanken über mehrere Schriften des A. hin und des nur sporadischen Auftretens derselben, wird man die Macht dieser im System versprengten Gedankenmassen nicht mehr verkennen können.
